

Ekološka etika – razvoj, mogućnosti, ograničenja

Tomislav Markus

Hrvatski institut za povijest, Zagreb

Sažetak

Autor daje pregled osnovnih ideja i koncepcija poznatijih ekoloških etičara s anglofonog područja zadnja tri desetljeća. Ekološka etika potječe iz rane kritike industrijske ekspanzije u Sjevernoj Americi, posebno u djelima H. D. Thoreaua, J. Muira i A. Leopolda, ali u akademskim se krugovima širi zadnjih desetljeća kao jedna od mnogih reakcija na rastuću ekološku krizu. Iznoseni su stavovi značajnih ekoloških etičara, poput Bairda Callicotta, Holmesa Rolstona, Erica Katza, Andrewa Lighta, Robina Attfielda, te kratki podaci o drugim piscima, koji su bliski tematici ekološke etike. U komentaru autor ističe da su ekološki etičari dali vrijednu kritiku ekološke destruktivnosti modernog društva i antropocentričkih tendencija u zapadnoj (moralnoj) filozofiji, ukazali na mnoge ideološke neodrživosti u odnosu čovjeka prema ne-ljudskom svijetu, kritizirali konzumizam i druga ekološki destruktivna ponašanja, založili se za prihvaćanje osobne odgovornosti itd. Osnovni je nedostatak njihovih radova odbijanje da prihvate radikalniju kritiku tehničke civilizacije, odnosno pokušaj da se ekološka etika upotrijebi za bolje funkcioniranje urbanoindustrijskih društava u kojima dominira instrumentalizam, antropocentrizam i konzumizam. Drugi je osnovni nedostatak idealistički pristup, koji precjenjuje značaj moralnih ideja i podcjenjuje materijalni položaj antropogenog čimbenika – demografsku i tehničku ekspanziju, urbanizaciju, proizvodnju, potrošnju – kao glavne razloge ekološke destrukcije. Preveliko isticanje idejnih čimbenika, poput »socijalne pravde« i »nejednakosti«, pogodno je za opravdanje tehničke civilizacije.

Ključne riječi: ekološka etika, antropocentrizam, ekocentrizam, idealizam, tehnička civilizacija

1 POJAVA I RAZVOJ EKOLOŠKE ETIKE

U zapadnoj filozofiji postojala je, do nedavno, gotovo potpuna dominacija antropocentričkog diskursa. Najveći dio mislioca – bez obzira bavio li se pretežno etikom, politikom, logikom ili metafizikom – polazio je od uvjerenja da su samo ljudi važni, a sav ostali svijet samo je pozadina pozornice na kojoj se zbiva ljudska drama. Ignorirala se činjenica – na različite načine priznavana u mnogim orijentalnim filozofskim i religioznim strujama – o čovjekovoj pripadnosti i prirodi i ekosferi. Do modernog doba to nije bilo toliko važno zbog nepostojanja Baconovog programa (cilj ljudskog života mora biti uvećanje tehničke moći i vlast nad prirodom), dominacije kontemplativnog života u filozofiji i vrlo ograničenih mogućnosti stvaranja antropogenih ekoloških poremećaja. Prezir prema ne-ljudskom svijetu nije morao značiti želju za njegovim porobljavanjem, već, puno češće, ravnodušnost kao područja nevažnog za čovjeka. No, već od XVII., a posebno od XIX. stoljeća ignoriranje ekološke dimenzije imalo je vrlo teške posljedice. Sve glavne filozofske i socijalne doktrine modernog doba – liberalizam, marksizam, socijalizam, anarhizam i feminizam – polazile su, eksplicitno ili implicitno, od neupitnog prihvaćanja Baconovog programa. Neke su, poput marksizma, mogle agresivno isticati kult planetarne tehnike dok su druge, poput liberalizma, mogle prešutno podrazumijevati »osvajanje prirode«. No, uvijek se smatralo da je tehnička ekspanzija nužan (pred)uvjet za ljudsku »emancipaciju«. Teorija evolu-

cije, biologija i astronomija – koje su provele radikalnu decentralizaciju ljudske vrste – interpretirane su u skladu s vrijednostima progresivističkog modernizma i upotrijebljene za opravdanje demografske i tehničke ekspanzije modernog čovjeka. Vjerovalo se da se čovjek, ekspanzijom tehnike, emancipira od prirode i da gradi umjetni tehnički svijet u kojem više nije – ili neće biti – podvrgnut ekološkim ograničenjima. U tom svijetu čovjek bi trebao biti podvrgnut samo imperativima vječno ekspandirajuće tehnosfere.

No, uvijek je postojala i druga struja koja je isticala čovjekovu pripadnost nečem širem od ljudskog društva. Predsokratovci, srednjovjekovni alkemičari, renesansni istraživači i romantičari zastupali su, na različite načine i u različitim oblicima, proto-ekološku dimenziju zapadne filozofije. Moderni konzervativizam utjecao je na kritiku Baconovog programa, posebno u kritici masifikacije i mašinizacije, i kod nekih istaknutih liberalnih teoretičara, poput Tocquevillea, J. S. Millera, Burckhardta, B. Russella i drugih. U XX. stoljeću veliko značenje stekla je filozofija Martina Heideggera, posebno njegove kritike tehničkog projekta moderne. Međutim, u cjelini su europski mislioci – liberalno ili marksistički orijentirani – ostali u sklopu Baconovog programa. Jedan od razloga je duga dominacija civilizacije u većem dijelu Europe u kojoj više nije bilo većih područja divljine. Život u urbaniziranom i mehaniziranom krajoliku slabo pogoduje razvoju ekološke svijesti i prevladavanju antropocentričkih iluzija o ljudskom odvajanju od prirode. U takvim uvjetima teško se mogla razviti sustavnija ekološka etika koja problematizira Baconov program i čovjeka shvaća kao dio prirode–ekosfere. Dodatna otežavajuća okolnost bila je, nakon 1945, prevlast marksizma u kritičnim teorijama. Antropocentrička arogancija, tehnolatrija i prezir prema ne–ljudskom svijetu obilježja su svih modernih doktrina, ali marksizma ponajviše. Zadnja dva–tri desetljeća u Europi se proširila i ekološka kritika, ali većim dijelom radi se o tradicionalnim ljevičarskim strujama, koje su na sebe navukle kvaziekološko ruho i u kojima dominira antropocentrički diskurs i traženje dežurnih krivaca, najčešće »kapitalista«.

U Novom svijetu, posebno Sjevernoj Americi, postojale su drugačije okolnosti. Indijanska plemena značajno su intervenirala u okolini – posebno vatrom – ali to su bile interne transformacije divljine, ali ne njezino negiranje u korist civilizacije. Odnos europskih doseljenika bio je neprijateljski, jer su nastojali transformirati divljinu u civilizaciju, ali i tu je postojao drugačiji osjećaj, o neizmjernej veličini prirode i sićušnosti čovjeka. Uvjerenje o neizmjernom bogatstvu Novog svijeta značilo je da čovjek nikada ne može podjarmiti divljinu. Rani puritanci mogli su vjerovati da »pokoravanjem divljine« ostvaruju »napredak«, ali nisu mogli zanijekati njezinu neizmjernu ljepotu u kojoj se ogleda Božja svemoć. Izvorni američki san sastojao se u postizanju religiozne slobode u malim zajednicama, a tek mnogo kasnije, u XIX. i XX. stoljeću, pretvorio se u grabežljivi materijalistički individualizam i nezasićeni atomizirani konzumizam. Tek kasnije postojat će tendencija da se američki san od početka poveže s Baconovim programom i »osvajanjem prirode«. U XIX. stoljeću bilo je još obilje mjesta gdje su se filozofski duhovi mogli povući i razmišljati o smislu ljudskog života i mjestu čovjeka u prirodi, podalje od buke i vreve velikih gradova. To je pridonijelo da se u Sjevernoj Americi u XIX. stoljeću prvi put pojave obrisi moderne ideje ekološke etike i s njom usko povezana ideja divljine kao suprotnosti ekspandirajućoj tehničkoj civilizaciji. Ekološka etika ovdje znači aksiološki pristup koji analizira i nastoji normirati odnos između ljudi i nekih/mnogih/svih ne–ljudskih

entiteta, ali s težištem na cjeline, poput vrsta i ekosustava Zemlje. Prema tom kriteriju individualistički pristupi – poput animalizma i biocentrizma – mogu se samo u vrlo ograničenom smislu uvrstiti u ekološku etiku. Na engleskom jezičnom području rabi se isključivo izraz »environmental ethics« za koji su mnogi filozofi primijetili da je vrlo uzak i problematičan, jer implicira sliku čovjeka u središtu i ne–ljudskih entiteta oko njega. Taj je izraz posebno problematičan kod ekocentričkih i holističkih etika koje polaze od ekosustava i bioregija. Zato se ovdje rabi, kao i djelu E. Koháka (2000), izraz »ekološka etika«.

Razvoj industrijalizma i sve brža urbanizacija, od 1820–ih godina dalje, kod nekih je ljudi izazivala intenziviranje oblikovanja protoekološke svijesti i izgradnju protoekološke etike. Pod utjecajem europskog romantizma nastao je, oko 1840., krug transcendentalista oko američkog pjesnika i filozofa **Ralph W. Emersona**. Njegov najznačajniji ekološki predstavnik bio je **Henry David Thoreau** (1818.–1862.). Bio je oštri kritičar industrijalizma, materijalizma i ekonomizma. Za Thoreaua sve su dobre stvari divlje i slobodne i u divljini je spas svijeta. Divljina nije neprijatelj, kojeg treba osvojiti ni *terra incognita*, koje se treba bojati, već vječni izvor života. No, Thoreau nije bio primitivist, jer je smatrao da je najbolji život na granici dvaju svjetova – divljine i civilizacije. Unatoč sporadičnom veličanju divljine Thoreauova kritika modernog društva bila je pastoralna s težištem na pitomom seoskom krajoliku. Thoreau je nastavio romantičarsku kritiku moderne »znanstvene metode«, smatrajući da na ne–ljudski svijet treba gledati kao na veliku misteriju, a ne kao predmet objektivne znatiželje, još manje kao predmet manipulacije. Thoreau je isticao da se živa bića mogu razumjeti samo unutar svojeg okoliša kao dijelovi složenog sustava. Znatno više od Thoreaua Škotlanđanin **John Muir** (1838.–1914.) isticao je prednosti divljine pred korumpiranošću i borniranošću materijalističke civilizacije što je nailazilo na veliki odaziv unatoč prevladavanju progresivističkog mentaliteta. Iako je formalno izražavao kršćanski svjetonazor, Muir je bio bliži panteizmu, vjerujući u jedinstvo Boga i prirode. Smatrao je da je čovjek biološki najbolje prilagođen životu u divljini i da u civilizaciji nekada ne može ostvariti sreću i slobodu, što je blisko suvremenim primitivističkim kritikama civilizacije. Dok je za Thoreaua najbolji dom na granici divljine i civilizacije, za Muira čovjekov pravi dom je divljina. Muir je zastupao koncept intrinzičnih vrijednosti – vrlo čest u suvremenim ekološkim etikama – smatrajući da svako biće i svaka stvar ima vrijednost po sebi, neovisno o ljudskim materijalnim ili duhovnim interesima. U Muirovom viđenju prirode nestali su zadnji tragovi transcendentalističkog antropocentrizma, još sporadično prisutni kod Thoreaua. Muir je proglašavao iluzijom i arogancijom mišljenje da je sve stvoreno zbog čovjeka i da je čovjek središte svijeta. Muir se često smatra osnivačem prezervacionizma – nastojanja očuvanja divljine zbog nje same – nasuprot antropocentričko–utilitarnom konzervacionizmu koji je zagovarao njegov protivnik **Gifford Pinchot**. Muir ekocentrički prezervacionizam nije usuglasiv s masovnim urbanim društvom, jer ne–ljudskom svijetu pripisuje zasebnu duhovnu vrijednost i ontološku neovisnost, blisku animizmu sakupljača–lovaca.

Obilježje protoekoloških etika je isticanje određenog odnosa čovjeka i ljudskog društva s njihovom širokom okolinom, ekoregijom i ekosferom, ali bez utemeljenja u ekološkom proučavanju prirodnih procesa i u modernoj teoriji evoluciji. Romantičarski i transcendentalistički pristup prirodi bio je duhovan, religiozan i moralistički. Američki pisac **Aldo Leopold** (1887.–1948.) bio je jedan od prvih koji je izgradio

ekološku etiku utemeljenu u suvremenim teorijama evolucije i biologije. Leopold je dugo vremena proveo u sklopu utilitarnog konzervacionizma kao *wildlife manager*, ali postupno su njegovi nazori evoluirali u ekocentričkom smjeru. Tokom 1930.–ih i 1940.–ih godina Leopold je izgradio osnovice etike zemlje (*land ethics*) kao osnovice za drugačiji i zdraviji odnos ljudi prema njihovom užem i širem okruženju. Za Leopolda stvar je ispravna ako pridonosi ljepoti, stabilnosti i integritetu biotičke zajednice, a kriva ako joj šteti. Čovjek pripada zemlji, a ne zemlja čovjeku. Leopold je isticao da je najveći uzrok ekoloških poremećaja u moderno doba posjednički mentalitet koji na zemlju gleda kao na robu za kupovanje i prodaju. Zemlja je, zapravo, organska zajednica, čiji je čovjek dio i prema kojoj se treba odnositi s ljubavlju i poštovanjem. Leopold je, pri kraju života, oštro osuđivao moderni materijalizam, konzumizam i tehnolatriju. Smatrao je da sva moderna društva – liberalizam, fašizam i komunizam – ispisuju, unatoč svim međusobnim sukobima, istu poruku na svojim zastavama: spas kroz mašineriju! Leopold je kritizirao kartezijanski dualizam, koji čovjeka želi odvajati od prirode, i mehaničku paradigmu, koja prirodu proglašava strojem, kao i s njim usko povezani atomizam koji cjelinu tretira kao zbroj vanjski povezanih dijelova. Zemlja je organizam, sastavljena od organskih i anorganskih komponenata koji rade ili, u slučaju čovjeka, trebaju raditi na održanju njezine dinamičke ravnoteže. Za Leopolda moderna biologija i teorija evolucije uništile su stari antropocentrizam i ukazale čovjeku pripadnost mreži života. Ljudi su samo drugovi–putnici s drugim bićima u odiseji evolucije. Etika zemlje treba čovjeka naučiti skromnosti, pomoći mu da shvati da je ovisan član biotičke zajednice i promijeniti njegovu ulogu od osvajača do člana–građanina biotičke zajednice.

U ranijoj fazi, do 1930.–ih godina, kod Leopolda je prevladavao antropocentrički koncept ekopaternalizam i ekomenadžment s težištem na *wise use* i *good hunt*, dok je kasnije sve više dolazio do izražaja ekocentrizam. U prvom slučaju čovjek je mudri upravljač zemlje–kao–mehanizma, a u drugom malo bitni član zemlje–kao–organizma. U potonjem slučaju priroda je makroorganizam – svojevrsna anticipacija Geja–teorije – živi megaentitet čiji puls odzvanja kroz svu njezinu djecu – sva živa bića, od bakterija i virusa do ljudi i kitova. U njoj sve vrste imaju mjesto, nitko nije suvišan i nitko nije, sam po sebi, »štetočina«. u viziji kasnog Leopolda ljudi imaju sasvim marginalno mjesto – nisu ni vrhunac evolucije, ni stvoreni na sliku Božju, ni posebno bitna karika u hranidbenom lancu, ni posebno značajan član biotičke zajednice. To je ekocentrička koncepcija s radikalnim decentriranjem antropogenog čimbenika. U drugoj fazi svojeg stvaralaštva Leopold je postao potpuno svjestan pogrešnosti i danas vrlo proširenog uvjerenja da ekspanzija tehnike povećava ljudsku neovisnost o okolini i prirodi općenito. Isticao je da si umišljavamo da nas podržava industrija, zaboravljajući što podržava industriju. Ta »mehanistička arogancija« za Leopolda je ključno obilježje (dvadesetog) stoljeća. Na nekim mjestima Leopold je rabio terminologiju etičkog ekstenzionizma – proširenje simpatija od pojedinih skupina ljudi do zemlje – ali njegova etika nije bila antropocentrička jer je čovjek uvijek dio zemlje, a ne obrnuto. To je bitna razlika između Leopoldove etike zemlje i kasnijeg etičkog ekstenzionizma – posebno animalizma – koji želi određene aspekte ne–ljudskog svijeta – posebno pripadnike simpatičnih vrsta – uvući u ljudski svijet priznajući im određena »prava«. Etika zemlje ima radikalne implikacije, jer je suprotna svim temeljnim vrijednostima tehničke civilizacije, posebno Baconovim programom, egzempcionalističkom paradigmom (civilizirani i industrijski ljudi postoje neovisno o prirodi) i atomiziranom

konzumizmu. Etika zemlje, koja ističe integritet i stabilnost biotičke zajednice, izrazito je konzervativna doktrina, sasvim suprotna dinamizmu tehničkog društva u kojem se slave neprekidne promjene vezane uz tehničku ekspanziju i »osvajanje prirode«.

Do stvaranja ekološke etike kao ekofilozofske discipline došlo je tek u prvoj polovici 1970-ih godina, gotovo istodobno u SAD-u i Australiji. U jednom govoru iz 1973. australski filozof **Richard Routley** založio se za novu ekološku etiku, blisku Leopoldovoj etici zemlje, koja bi postavila granice eksploataciji ne-ljudskih entiteta. Sličnu je koncepciju tada zastupao kasnije poznati ekološki etičar **Holmes Rolston III**. Prvu ekofilozofsku knjigu napisao je australski filozof **John Passmore** (1974.), koji je smatrao da nije potrebna nova ekološka etika jer su humanistička filozofija Zapada i prosvijećeni antropocentrizam dovoljni za idejno konfrontiranje s ekološkom krizom. Passmore je oštro osudio svaki zahtjev za poštovanjem prema prirodi, okvalificirajući ga kao »nature mysticism« i zagovarao prosvijećeni ekopaternalizam, mudro ljudsko upravljanje resursima. Ekonomist **Ernst Fritz Schumacher** (1911.–1977.) izvršio je značajan utjecaj na pojavu i rano oblikovanje ekološke etike – ali donekle i DE – jer je njegova knjiga »Small is Beautiful« (1973.) bila izvanredno popularna. Schumacher je osporio tada neupitne dogme ekonomije, posebno gigantomaniju, tehnolatriju i konzumizam. Schumacher je posebno kritizirao materijalistički scijentizam (»znanost manipulacije«), koji, zaokupljen tehničkom dominacijom, gubi svaku vezu s drevnom mudrošću (»znanost razumijevanja«). »Znanost manipulacije« ignorira čovjekovu ovisnost o prirodi i nemoćna je u suočavanju s temeljnim ljudskim problemima. Posebno je bila utjecajna Schumacherova kritika moderne tehnolatrije i zalaganja za *intermediate technology*, koja priznaje ekološka ograničenja i izbjegava samodestruktivnu ekspanziju, ali bez vraćanja u »zaostalu prošlost«. Svojim isticanjem lokaliteta i malih cjelina kao najpogodnijih za čovjeka, Schumacher je značajno utjecao na kasniji bioregionalizam.

Od početka 1970-ih godina u anglosaksonskim zemljama brzo se širi animalistička filozofija koja ističe zaštitu i prava pojedinačnih pripadnika ljudima simpatičnih vrsta, poput domaćih životinja i atraktivne divlje megafaune (kitova, medvjeda, lavova, tigrova, slonova, panda itd.). Najpoznatiji predstavnici animalističke filozofije su Australac **Peter Singer**, koji ističe eliminaciju patnje kao najbitniju, i Amerikanac **Tom Regan**, koji zagovara »prava« za »normalne sisavce iznad jedne godine«. Singer zagovara utilitarnu, a Regan varijantu deontološke etike. Za razliku od Singera, Regan se detaljnije bavio ekološkom etikom, smatrajući da koncept intrinzičnih vrijednosti treba proširiti i na neosjećajna ne-ljudska bića, ali kasnije se od toga ograđivao. U početku ekološka i animalistička problematika nisu bile jasno razgraničene. Postojala je, a donekle i danas postoji, tendencija da se one poistovjete, odnosno da se animalizam – ili *animal liberation* – shvati kao vrsta ekološke etike. No, svojim atomističkim pristupom, koji uzima u obzir samo neka pojedinačna bića, animalizam je uglavnom izbjegao problematiziranje ekološke etike. Legalizam pravnika **Christophera Stonea** – koji je nastojao priznati »prava« biotopima i ekosustavima – bio je bliži Reganovom animalizmu, nego holističkoj ekološkoj etici. Passmore, Singer, Regan, Stone, **William Frankena**, **William Blackstone** i još neki filozofi zagovarali su 1970-ih godina etički ekstenzionizam, proširenje normi tradicionalne humanističke etike na neka pojedinačna ne-ljudska bića ili vrste. Za njih ekološka kriza nipošto nije postavljala pitanje opravdanosti ili održivosti ne samo tehničke civilizacije, već i humanističke etike.

Ekološki etičari, od druge polovice 1970.–ih godina, smatrat će, međutim, da postoji potreba za novom etikom, koja neće biti radikalna, tj. prihvaćat će tehničko društvo, ali će se temeljiti na ekološkoj znanosti i redefiniranju nekih bitnih normi ljudi, posebno antropocentričkog resursizma, konzumizma i dualizma. Australški filozofi i tadašnji bračni par Richard i Val Routley (kasnije Richard Sylvan i Val Plumwood); (1980.) kritizirali su, krajem 1970.–ih i početkom 1980.–ih godina, »ljudski šovinizam«, tradicionalnu antropocentričku etiku koja jedino ljude smatra vrijednim, kao i etički ekstenzionizam, koji smatra da ekološka etika mora slijediti antropocentričku tradiciju zapadne etike samo u širem opsegu. Za Routleyjeve nova ekološka etika mora negirati mehaničku paradigmu, atomizam i antropocentrizam po kojem je čovjek mjera sviju stvari u korist holističkog, organskog i ekocentričkog pristupa. John Rodman (1977.) kritizirao je Singerov animalizam i Stoneov legalizam, smatrajući uvredljivim tvrdnju da ljudi mogu oslobađati prirodu kao da se radi o umobolnom djetetu. Takve koncepcije, smatra Rodman, pripadaju modernoj humanističkoj tendenciji potpune hominizacije Zemlje i osvajanja prirode. Sve se promatra prema ljudima i njihovim koristima, negiraju se specifičnosti i imanentne vrijednosti ne-ljudskih cjelina. Etički ekstenzionizam, ističe Rodman, ne kritizira moderni projekt osvajanja prirode, već ga legitimira i prati u stopu nastojeći asimilirati osvojeno u kulturu osvajača. Pravo oslobađanje prirode traži negiranje resursizma i svih drugih antropocentričkih tendencija. Na kraju svojeg iznimno utjecajnog članka – koji samo zbog duljine nije bio pretiskivan u kasnijim zbornicima – Rodman zagovara redukciju stanovništva, ekonomije i potrošnje, te proširenje divljine kao negacije mehaniziranog potrošačkog društva. Krajem 1970.–ih i početkom 1980.–ih godina pojavile su se kritike i drugih ekofilozofa – Kenneth Goodpastera, Marka Sagoffa, Bairda Callicotta i dr. – koje su kritizirale animalistički pokret i njegove pretenciozne zahtjeve za »oslobađanjem prirode« u korist biocentričke etike u kojoj se moralni značaj priznaje svim živim bićima. Te i druge ekološke kritike prigovaraju animalizmu njegov aksiološki ekstenzionizam koji previše ostaje vezan uz masovno tehničko društvo i njegov antropocentrički svjetonazor. No, u većini slučajeva, osim donekle u tekstovima Rodmana i Routleyjevijevih, nisu spremni izvesti radikalniju kritiku urbano-industrijskog društva.

Unatoč sve češćim ekološkim kritikama animalističkog atomizma postojala je snažna tendencija ekološkog interpretiranja animalističke filozofije. Jedan od značajnijih takvih pokušaja je ekološka etika Paula Taylora (1986) koji zagovara, posebno pod utjecajem T. Regana, biocentričko shvaćanje prirode: individualni organizmi su entiteti s imanentnom vrijednošću i njihovo blagostanje treba određivati naše moralne odnose prema zajednicama života. Biocentrizam se temelji na četiri načela: 1) ljudi su članovi zemaljske zajednice života, ovisni su o drugim vrstama i nebitni za njihovo postojanje, 2) prirodni ekosustavi složena su mreža međupovezanih dijelova, 3) svaki organizam je teleološki centar života koji nastoji oko realizacije vlastitog dobra za razliku od strojeva, koji se izrađuju i nemaju samosvrhovitost i 4) svi su organizmi i vrste jednako vrijedni – nema viših i nižih vrsta, jer ljudi, u postuliranju specifičke hijerarhije, uvijek biraju proizvoljne kriterije koji njima najviše odgovaraju. Iz tih načela proizlazi poštovanje prema prirodi koja je nespojiva sa sada dominantnom antropocentričkom etikom, koja samo ljudima priznaje imanentnu vrijednost, a sve drugo smatra sredstvom za ljudsku korist. Lawrence Johnson (1991.) zagovara ekocentričku etiku blisku Leopoldovoj etici zemlje sa središnjim uvjerenjem da druge vrste i priroda općenito imaju imanentnu vrijednost, neovisno o ljudskoj materijalnoj

ili duhovnoj koristi. Pojedinačna bića, vrste i ekosustavi imaju interese za realizaciju vitalnih potreba i oni su moralno značajni iako ne u jednakoj mjeri. Johnson smatra da su ljudi tek mali dio moralnog univerzuma i to moraju priznati ako žele nastaviti s moralnim napretkom. Antropocentrički despotizam je svaka pozicija koja ne-ljudske entitete isključuje iz moralnog univerzuma i ne priznaje im zasebnu vrijednost. Poput Taylora i Johnson zagovara redukciju stanovništva, ekonomije i potrošnje, ali ne objašnjava kako to postići.

Prezbiterijanski svećenik **Holmes Rolston III.** bio je jedan od prvih koji se, sredinom 1970-ih godina, založio za izgradnju nove ekološke etike koja bi trebala urediti odnose između ljudskog društva i prirodnog svijeta. Rolston (1988., 1994.) polazi od postojanja dualizma između prirode i kulture. Kultura je specifično ljudska tvorevina u kojoj ljudi prenose informacije na nove naraštaje neovisno o genetskim promjenama i s kojom transcendiraju prirodu. Zahvaljujući kulturi ljudi se mogu prilagođavati naglim promjenama u okolini i ostvarivati slobodu od ekosustava, dok se druga bića pasivno prilagođavaju okolini. Tjelesno i po fizičkim potrebama ljudi pripadaju biosferi i prirodi, ali zahvaljujući kulturi odvojili su se od nje – tek po kulturi ljudi postaju ono što jesu. Tehnosfera postoji unutar biosfere, jer je svaka kultura materijalno ovisna o prirodi, ali postoji mogućnost njezinog osamostaljenja u budućnosti, kako kultura sve više dominira nad prirodom. U svojem najpoznatijem ekološkom djelu Rolston (1988.) je razvio teoriju vrijednosti čija je osnovna teza da svaka ekobiotska komponenta ima intrinzičnu vrijednost koje postoje neovisno o ljudima i koje ljudi trebaju poštovati. Ljudi su jedina bića, koja mogu nešto vrednovati, ali to ne znači da su izvorišta svih vrijednosti – pogrešan je i antropocentrički (samo su ljudi vrijedni) i antropogeni (samo su ljudi izvor vrijednosti) pristup. Sve su vrijednosti objektivno utemeljene u sklopu ograničenja ekosustava – nisu isključivo ljudska tvorevina, već rezultat ljudske interakcije s objektivnom okolinom. Holizam je neantropocentrički jer su ljudi članovi biotske zajednice. U kasnijoj razradi svojih koncepcija Rolston (1994.) smatra da kultura sve više dominira nad prirodom i da će Zemlja sve više biti upravljana planeta. Kultura je gotovo potpuno osvojila prirodu i više joj nije u interesu daljnje osvajanje – sada mora naučiti živjeti u skladu s prirodom. Rolston smatra da u gradovima, gdje kultura potpuno zamjenjuje prirodu, ljudi stječu potpuni humanitet – zato je čovjek suštinski urbano biće i *homo faber*. Urbana kultura uvijek je superiorna ruralnoj, jer u gradovima ljudi grade »višu kulturu« i prevladavaju ekološka ograničenja, iako ostaju podložni prirodnim zakonima. Rolston kritizira tendencije posvećene humanizacije prirode koja nastoji ukinuti svu divljinu i naturalizacije humaniteta koja čovjeka smatra potpuno dijelom prirode. Rolston smatra da postoje tri osnovna uzroka ekološke krize: 1) demografska eksplozija, posebno u zemljama Juga, 2) pretjerana potrošnja, posebno u zemljama Sjevera i 3) nejednaka distribucija dobara. Uništavanje prirode, posebno u zemljama Juga, neće riješiti niti jedan od ta tri problema. Osnovna težnja environmentalne etike je očuvanje života na Zemlji. Rolston izražava simpatije za Leopoldovu etiku zemlje, ali smatra da je previše lokalna i da je potrebno izgraditi globalnu etiku za Zemlju kao *home planet*. Rolston je kritizirao postmodernistički (de)konstruktivizam, koji prirodu proglašava kulturnom tvorevinom, ističući da su priroda i divljina objektivne realnosti neovisne o ljudskom društvu, iako danas manje nego prije. Kod Rolstona je optimizam – prisutan više-manje kod svih ekoloških etičara – posebno izražen jer misli da su ljudi blizu postignuća harmoničnog odnosa s prirodom.

Baird Callicott prvi je počeo predavati ekološku etiku još početkom 1970.-ih godina. U ekofilozofskim krugovima Callicott je poznat kao zagovaratelj Leopoldove etike zemlje za koju smatra da predstavlja bitan otklon od tradicionalne zapadne moralne filozofije zbog holizma (prenošenje naglaska od pojedinca na zajednicu) i ekocentrizma (prenošenje naglaska od čovjeka kao središta svijeta do čovjeka kao dijela prirode i člana biotičke zajednice). Etika zemlje, ističe Callicott, primarno je ukorijenjena ne u antropocentričkoj moralnoj filozofiji, već u evolucijskoj biologiji, ekologiji i sociobiologiji, te u teoriji moralnih osjećaja Davida Humea i Adama Smitha. Za Callicotta ekocentrička filozofija preispituje osnovice moderne filozofije, kritizira njezinu antropocentričku orijentaciju i nastoji koncept intrinzičnih vrijednosti prenijeti i na ne-ljudske entitete. Callicott (1989.) je oštro kritizirao animalističku filozofiju, posebno Singerovu i Reganovu, smatrajući da je ekološki inferiorna etici zemlje jer precjenjuje patnju, zagovara antropocentrički ekstenzionizam (čovjek kao mjera sviju stvari), ne razumije složene ekološke međuodnose itd. Svojim atomizmom, koji priznaje samo pojedinačna bića i njihova prava/interese, animalisti ignoriraju holističku dimenziju ekologije i etike zemlje. Callicott je često branio etiku zemlje od optužbi da je profašistička i da ima totalitarne implikacije. Holizam etike zemlje ne traži žrtvovanje ljudi jer su oni članovi ljudskog društva i imaju obveze ne samo prema zemlji već i prema drugim ljudima. Callicott (1989., 1999.) je u više navrata analizirao epistemološka, etička i metafizička značenja ekologije, ističući da je ona radikalno promijenila čovjekovo shvaćanje okoline u kojoj živi. Ona je osporila opasnu iluziju da ljudi mogu živjeti nevisno o široj ekološkoj cjelini, mreži života i biotičkoj zajednici. Ekologija je, također, osporila atomističku i mehaničku sliku prirode u korist holističkog i organskog koncepta. Ekologija ističe da su ne-ljudska bića i ljudi dio biotičke zajednice u čvrstoj međuovisnosti. Na toj je osnovi Callicott kritizirao moderni koncept divljine za koji je smatrao da zagovara dualizam (čovjek odvojen od prirode), etnocentrizam (zanemarivanje velikog utjecaja urođeničkih plemena na okolinu) i statičnost (samo ljudi poremećuju ravnotežu prirode). No, poput svih drugih ekocentričkih filozofa i Callicott se zalaže za očuvanje i proširenje divljine na temelju načela konzervacijske biologije i *wildlands project*-a. Callicott (1999.) je, također, kritizirao precjenjivanje poremećaja u novijim ekološkim teorijama kaosa, smatrajući da se radi o suprotnoj krajnosti u odnosu na ranije često precjenjivanje ravnoteže u prirodi. Iako dekonstruktivistička ekologija s teorijama kaosa ne potkopava Leopoldovu etiku zemlje, traži njezinu modifikaciju u smislu manjeg isticanja statične stabilnosti.

Callicott smatra da se čovječanstvo više nikada ne može vratiti u svijet sakupljačalovaca i da je moguće izgraditi postmodernističku i ekološki održivu globalnu civilizaciju. No, moguće je mnogo naučiti iz iskustava i sustava vrijednosti sakupljačalovaca, posebno koncepta sakralnosti prirodi i pripadnosti ljudskog društva široj ekološkoj cjelini. Callicott (1989., 1994.) je posebno detaljno i sa simpatijama pisao o indijanskim plemenima Sjeverne Amerike, smatrajući da su oni imali neku vrstu etike zemlje, bliske Leopoldovoj, zahvaljujući kojoj su uspijevali izbjeći ekološku destrukciju i očuvati ekološke osnovice svoje kulture tijekom dugo vremena. Prema Callicottovom mišljenju, židovsko-kršćanska religija i europska filozofija od Helena dalje najodgovorniji su za ekološki destruktivizam, koji je ponikao na Zapadu, ali se u novije vrijeme proširio po čitavom svijetu. Njihove su dominante vrijednosti bile materijalizam, antropocentrizam, atomizam i mehanicizam – sve koncepti nepogodni za zasnivanje

valjane ekološke etike. Moderni humanizam i sekularizam pridonijeli su nestajanju tradicionalnih učenja koji su ograničavali ekološki destruktivno ponašanje i tako uvećali probleme nastale ekspanzijom industrijske tehnike. No, Callicott vjeruje da je svuda u toku nestajanje stare i uspon nove paradigme koja zastupa holističku i organsku koncepciju prirode na temelju teorije relativnosti, kvantne fizike, ekologije i teorije evolucije. Novu paradigmu Callicott zove rekonstruktivni postmodernizam za razliku od »nihilističkog« i »relativističkog« dekonstruktivnog postmodernizma. Zato je potreban moralni monizam, koji jedini može izbjeći relativističke konzekvence moralnog pluralizma. Bez nove paradigme i ekocentričke etike ljudi neće moći opstati na Zemlji. Potrebna je, smatra Callicott, globalna ekocentrička etika koja će priznati postojanje tehničke civilizacije, ali i mnoštva regionalnih i nacionalnih kultura. Zadnjih godina Callicott je polemizirao s ekopragmatistima – posebno Benom Minteerom i Bryanom Nortonom – braneći koncepte ekocentričke etike i intrinzičnih vrijednosti prirode. Od sredine 1980.-ih godina Callicott je postupno ublažavao svoju kritiku liberalnih demokracija i ideologija tehničkih društava, uključujući i animalizam, potiskujući etiku zemlje u drugi plan i negirajući njezine radikalne ekocentričke elemente.

Velika prednost Callicottovog pristupa je dobro poznavanje biološke i ekološke literature, što često nedostaje kod humanistički obrazovanih intelektualaca koji se, zadnjih desetljeća, zanimaju za ekologiju. Slična se prednost vidi i u knjizi Anne Peterson (2001.) koja se zalaže za povezivanje ekološke etike i evolucijske teorije. Peterson detaljno kritizira različite koncepcije – poput besmrtnosti duše, racionalnog mišljenja i socijalnog konstruktivizma – koje inzistiraju na postojanju nepremostivog jaza između ljudi i ostalih oblika života ili prirodu proglašavaju ljudskim konstruktom. Sekularni humanizam modernog doba, ističe Peterson, preuzeo je od kršćanstva egzempcionalistički pristup (čovjek odvojen od prirode), ali bez Boga i drugih ograničavajućih čimbenika koji sada smetaju nastojanju da se postigne apsolutna ljudska dominacija nad ne-ljudskom prirodom. I kršćanska i moderna tradicija, uz sve razlike, slažu se da čovjek nije dio prirode, da pravi ljudski dom nije u prirodi i da priroda nije bitna za razumijevanje čovjeka. Socijalni konstruktivizam – posebno različite postmodernističke struje – ignorira ekološku dimenziju ljudskog života, negira postojanje bilo kakve realnosti izvan ljudskog društva i nastoji radikalno odvojiti ljude od drugih vrsta. Peterson se zalaže za povezivanje naturalističkog realizma koji ljude smatra dijelom prirode i ograničenog konstrukcionizma koji priznaje da su ljudske predodžbe o prirodi pod utjecajem kulturnih vrijednosti. Različiti sustavi vrijednosti i svjetonazori – poput azijskih religija, sjevernoameričkih plemena, dubinske ekologije i feminizma – mogu pridonijeti izgradnji zdravije ekološke etike. Teorija evolucije i sociobiologija snažnije su istaknuli ljudsku pripadnost prirodi i blisko srodstvo s drugim oblicima života i trebali bi biti osnova izgradnje naturalističke etike. Peterson se zalaže za usvajanje umjerenog utopizma koji bi sadržavao bioregionalizam, socijalnu pravdu, naturalističku etiku, ekoupraviteljstvo i poštovanje ekoloških ograničenja.

Don Marietta (1995) zastupa ekološki holizam temeljen na vrijednostima humanističke etike – posebno socijalnoj pravdi, slobodi, individualnim i ljudskim pravima – i spoznajama ekološke znanosti. Marietta ističe da u budućnosti može doći do drastičnih i represivnih mjera ukidanja mnogih građanskih sloboda, ali to neće biti posljedica holizma, već sve gore ekološke situacije. Holizam ne traži reduciranje ljudi

na članove ekosfere već priznaje postojanje različitih drugih dimenzija ljudskog života, od individualne do socijalne. Kritički holizam uvažava međupovezanost svih živih bića, vrsta i ekosustava, ali nastoji izbjeći pretjerane spekulacije nepotkrijepljene ekološkim uvidima, kao i negaciju važnosti ljudske osobe i kulture. Marietta ističe da humanistički holizam priznaje ljudsku ovisnost o mreži života i negira da priroda postoji samo za ljudsku eksploataciju, te kritizira atomizam koji prirodu tretira samo kao zbroj dijelova i koji doprinosi sve većem otuđenju čovjeka od drugih ljudskih i ne-ljudskih bića. Marietta podržava ograničeni antropocentrizam koji se primarno, ali ne isključivo zanima za ljude i polazi od humanističkih vrijednosti. No, ujedno izražava poštovanje prema dubinskoj ekologiji koja je snažno osporila uskogrudni antropocentrizam, ukazala na mnoge nedostatke humanističke etike i branila čovjekovu pripadnost prirodi. Laura Westra (1998) zagovara etiku integriteta koja polazi od ekosustava kao cjeline čiji su dijelovi – uključujući i ljudsku vrstu – međusobno ovisni. Westra kritizira etički ekstenzionizam koji želi cjelinu (prirodu) uključiti u dio (ljudsko društvo) i koji ne razumije ekološku dimenziju ljudskog postojanja. Ključan koncept Westrine ekofilozofije je načelo integriteta, varijanta ekocentričkog holizma koji se temelji na teoriji ekosustava i značenju funkcionalnog diverziteta – resursi su vlasništvo prirode i ekosustava, a ne jedne (ljudske) vrste. Načelo integriteta treba biti osnovica ljudskog djelovanja, jer bez integriteta ekosustava ljudi ne mogu postojati. Westra smatra da su demokratske ustanove i nove tehnologije, iako važne, nedostatne za rješavanje ekoloških problema, jer su prožete tehnokratskim mentalitetom – maksimalizacijom ljudskog intervencionizma. Liberalna demokracija teško se može odvojiti od »osobnih sloboda« i »ljudskih prava«, koncepata koji potiču tehničku intervenciju i ekološki destruktivno ponašanje. Potrebno je provesti široku restauraciju divljine i integriteta ekosustava, slobodnog od ljudske manipulacije i upravljanja. Za Westru ekološka kriza rezultat je zablude da ljudi mogu uspješno upravljati složenim ekološkim cjelinama. Westra ističe dubinsku ekologiju, Leopoldovu etiku zemlje i *wildlands project* kao primjer koncepata bliskih načelu ekointegriteta jer zagovaraju ekocentrički holizam, međuzavisnost svih oblika života, poštovanje ne-ljudskih cjelina i pripadnost čovjeka prirodi.

Britanski filozof Robin Attfield (1994) izražava suglasnost s L. Whiteom da postoji povezanost između kršćanstva i ekološke krize jer je ona donekle rezultat moderne tehnike, koja je izdanak kršćanskog svjetonazora, posebno težnje za ljudskim gospodstvom nad prirodom. No, smatra Attfield, tehnika može biti i blagotvorna, a kršćanstvo može zagovarati ekološki nedestruktivno upraviteljstvo – očuvanje prirode u interesu ljudi i drugih vrsta umjesto destruktivnog despotizma. Zato nije potrebna nova ekološka etika – dovoljna je znanstvena i kršćanska tradicija Zapada. Attfield smatra da je despotizam instrumentalan, jer misli da sve postoji zbog ljudi, dok upraviteljstvo, kojeg zagovara većina zapadnih mislioca zadnjih 400 godina, priznaje neinstrumentalnu vrijednost ne-ljudskih bića i traži da se ljudi brinu za prirodu kao mudri upravljači. Od kraja 1980.-ih godina Attfield se zalaže za povezivanje ekoloških pokreta i održivog razvoja, smatrajući da bi prvi trebali podržati ekonomski razvoj Trećeg svijeta, a drugi uvažiti neantropocentričke razloge za zaštitu prirode. Zadnjih godina Attfield (2003) svoju poziciju naziva biocentrički konsekvencionalizam koji uključuje upraviteljstvo, politički okvir liberalne demokracije, održivi razvoj, ekološki benigne tehnologije, priznanje intrinzičnih vrijednosti ljudi i pripadnika drugih vrsta itd. Attfield (2003) se zalaže za povezivanje animalizma koji

se brine za pojedinačne pripadnike nekih vrsta i ekološkog holizma koji se brine za vrste i eko-sustave. Biocentrizam priznaje veliku vrijednost ekosustavima, ali zbog života pojedinačnih bića u njima.

Eric Katz (1997) kritizirao je detaljno antropocentrizam koji ljudske interese i čovječanstvo smatra središtem svih vrijednosti, a prirodu tretira kao sredstvo za ljudske ciljeve. Katz se zalaže za moralno uvažavanje i poštovanje evolucijskih procesa prirode. Katz smatra da ljudi mogu, zahvaljujući tehničkom napretku, postojati neovisno o ekološkim procesima i zato svako opravdanje environmentalizma mora transcendirati ljudske interese i potrebe. Katz zastupa ekocentrički holizam prema kojem je priroda zajednica međupovezanih dijelova koji – za razliku od modela prirode kao organizma – zadržavaju zasebnu vrijednost i izvjesnu autonomiju. Artefakti su, po Katzu, konstrukti antropocentričkog svjetonazora, moralno inferiorni od prirodnih entiteta jer nemaju zasebnost, samosvrhovitost i autonomiju evolucijskih procesa. Na toj osnovi Katz kritizira koncept ekorestauracije kao proizvodnju artefakata i slijepe vjere u tehnifikseve. Moderna tehnologija izražava se u masovnoj proizvodnji artefakata i osnovica je razvoja antropocentričkog svijeta i svjetonazora. Katz smatra da vrijednost postoji u prirodi koliko je ona slobodna od ljudske manipulacije i dominacije i koliko se može očitovati kao subjekt. Andrew Light je američki filozof mlađe generacije (r. 1966.), koji je na početku svoje filozofske djelatnosti, oko sredine 1990.-ih godina, zastupao radikalniju ekofilozofiju, smatrajući da liberalna demokracija ne može biti ekološki održiva zbog kapitalističke ekonomije i rasipničke potrošnje. Kasnije je Light znatno ublažio svoje stavove i uglavnom prihvatio liberalnu demokraciju, zastupajući varijantu environmentalnog pragmatizma s težištem na rješavanju konkretnih problema, odbacivanju koncepta intrinzičnih vrijednosti, slabom antropocentrizmu i isticanju važnosti ljudskih ciljeva, posebno u obraćanju široj javnosti. Samo tako, smatra Light (2002, 2003), ekološka etika i ekofilozofija mogu prevladati marginalnost, steći širu podršku i pridonijeti poboljšanju ekološke situacije. To ne znači prihvaćanje sirovog instrumentalizma, već pluralizam u kojem je pozivanje na ljudske interese načelno jednako legitimno kao i koncept intrinzičnih vrijednosti kojeg ekofilozofi mogu zastupati u stručnijim istraživanjima. Lightov metodološki environmentalni pragmatizam zagovara prosvijećeni antropocentrizam sukladno stavovima većine ljudi. Light (2001, 2002) kritizira antiurbane tendencije u ekofilozofskim krugovima, smatrajući da veliki gradovi nisu nužno ekološki destruktivna područja i da unutar njih ljudi mogu živjeti ekološki odgovorno. U odbacivanju radikalnog pristupa Light se posebno zalaže za ekorestauraciju, obnovu određenih područja degradiranih ljudskom djelatnošću. Ekorestauracija trebala bi osigurati dugoročnu ekološku stabilnost, obnoviti ljudske veze s prirodom i pomoći rekonstrukciji ljudske solidarnosti i demokratizaciji tehnike. Poseban značaj Light ukazuje izgradnji »demokratske zelene tehnologije«. Light je kritizirao većinu ekoloških etičara zbog zanemarivanja ljudskih interesa, smatrajući to glavnim razlogom njihove marginalnosti. U javnosti ekološki etičari trebaju zagovarati prosvijećeni antropocentrizam, dok u stručnim krugovima mogu i dalje zastupati različite varijante neantropocentrizma. Umjesto elitističkog ekološkog identiteta, Light zagovara ekološko građanstvo koje provodi ekorestauraciju.

Zadnjih godina Light je blizak ekopragmatizmu, varijanti ekofilozofije, koja je dio pragmatizma, filozofije snažno proširene u SAD-u. Nekoliko filozofa – Bryan Norton, Ben Minteer, Meg Holden, Hugh McDonald, Bob Taylor, William Chaloupka, Johan

Hattingh i drugi – nastojali su razviti pragmatičku ekološku etiku s osnovnim ciljem pomoći boljem funkcioniranju liberalne demokracije i tehničkog društva. Neki od njih, poput McDonalda i Chaloupke, povezuju ekološku etiku s klasičnim američkim pragmatizmom, izraženom u filozofijama Peircea, Jamesa i Deweyja. Ekopragmatizam nastojati povezati akademsku ekološku etiku i »mudro upravljanje resursima« i tako prevladati teoretsku jalovost ekofilozofije u kojoj intelektualci debatiraju međusobno bez ikakvog praktičnog učinka. Za pragmatiste ekološka etika može dati značajan doprinos prevladavanju ekološke krize. Norton i Minter kritizirali su ekocentričke koncepcije u ekološkoj etici i dubinskoj ekologiji, uključujući i koncept intrinzičnih vrijednosti, smatrajući da se radi o apstraktnim metafizičkim spekulacijama koje ignoriraju praktične probleme. Ekopragmatisti zastupaju različite nazore u nekim pitanjima, ali općenito smatraju da se različite eko-filozofske struje uzalud svađaju oko apstrakcija tipa »intrinzičnih vrijednosti« i »ekocentričkog holizma« i da trebaju prihvatiti koncept prosvijećenog antropocentrizma koji je uvijek najbliži većini ljudi i raditi zajednički na boljem funkcioniranju tehničkog društva. Najracionalnija ekološka etika je *piecemeal approach*, rješavanje konkretnih ekoloških problema unutar tehničkog društva. Pragmatisti smatraju da su ekološki problemi uvijek smješteni unutar partikularnog konteksta i da zato ne može biti konačne istine ili univerzalne teorije o njihovom rješavanju. Zato uglavnom podržavaju »praktični pluralizam« koji vodi računa o konkretnoj situaciji. Bob Pepperman Taylor (1992) predbacuje ekološkim etičarima i drugim ekofilozofima, posebno dubinskim ekolozima, česte mizantropske tendencije, iracionalizam, apolitičnost, neprijateljstvo prema liberalnoj demokraciji i idealizaciju »primitavaca«. Taylorova kritika je bliska ekopragmatizmu jer smatra da ekofilozofi, uključujući i ekološke etičare, previše vremena provode međusobno diskutirajući o apstraktnim pitanjima, umjesto da pridonesu rješavanju konkretnih problema. Dubinski ekolozi i ekološki etičari trebali bi, po Tayloru, prihvatiti liberalnu demokraciju umjesto zagovaranja survivalizma, preziranja javnog mnijenja, precjenjivanja ideoloških čimbenika i apstraktne kritike. Ekopragmatizam, posebno kod pisaca bliskih Deweyjevom instrumentalizmu, često se približava socijalnom konstruktivizmu, jer smatra da priroda ne postoji odvojeno od ljudske prakse i životnog iskustva. Sa stajališta ekocentričke filozofije, pragmatizam i marksizam vrlo su bliske filozofije jer prihvaćaju BP, EP, sekularni humanizam, antropocentrički resursizam i određenje čovjeka kao *homo fabera*, čija je osnovna svrha »emancipiranje« od prirode.

Ekologija je izvorno ponikla iz bioloških istraživanja i nije čudno da su mnogi biolozi razmišljali o uzrocima i mogućim rješenjima ekološke krize. Njihovi su nazori različiti u mnogim pitanjima, ali zajedničko im je uvjerenje da je ekološka kriza velika prijetnja čovječanstvu i opstanku moderne civilizacije za čije se održanje zalažu. Ekološka etika, koju zastupaju, formalno je antropocentrička, jer podržava opstanak tehničke civilizacije, ali ponekad se približava ekocentričkoj orijentaciji jer ljudsku vrstu smatraju dijelom prirode i podložnu ekološkim ograničenjima. Garrett Hardin zagovara antropocentričku etiku, koja bi trebala, posebno u redukciji stanovništva, uvažiti ekološka ograničenja i ljudsku pripadnost prirodi. Hardin je posebno poznat po koncepcijama *tragedy of the commons*, *lifeboat ethics* i sustava trijaže koje ističu demografsku eksploziju i premašivanje nosivih kapaciteta ekoregija. Hardin je kritizirao humanističku etiku i smatrao da svetost ljudskog života mora biti zamijenjena svetošću nosivog kapaciteta Zemlje koji su ljudi već premašili pretjeranim razmno-

žavanjem. Za Hardina ne postoji tehničko rješenje demografske eksplozije jer svako povećanje hrane znači povećanje stanovništva i još bržu ekološku destrukciju. Smrt je, ističe Hardin, normalni dio života i oni, koji to odbijaju, povećavaju količinu patnje u svijetu. Ann i Paul Ehrlich također ističu demografsku eksploziju kao glavnu prijetnju ekološkom integritetu, ali – za razliku od Hardina – kritiziraju i »američki superkonzumizam« i njegovo suvremeno oponašanje širom svijeta. U novijim radovima Ehrlichovi su isticali da je čovječanstvo samo privremeno odgodilo katastrofu zbog nekontroliranog razmnožavanja. P. Ehrlich je izrazio simpatije prema dubinskoj ekologiji, vidjevši u njoj kvazireligiozni pokret usmjeren izgradnji neantropocentričkog svjetonazora i očuvanju industrijske civilizacije. Barry Commoner, američki biolog vrlo popularan 1970–ih godina, kritizirao je isticanje demografske eksplozije i smatrao da ekološka degradacija proizlazi iz novih tehnika razvijenih nakon 1945., poput kemijske, automobilske i nuklearne industrije. Commoner smatra da industrijski kompleks moći »manipulira« nedužnim potrošačima i usađuje im »lažne potrebe«. Commoner nije dovodio u pitanje Baconov program i tehničku civilizaciju, ali njegova »četiri zakona ekologije« – posebno »priroda zna najbolje« – značajno su utjecala na mnoge kasnije ekoradikale. Biolozi Edward O. Wilson i Stephen Kellert zastupaju antropocentričku ekološku etiku koja bi trebala poduprijeti ljudima genetski urođenu biofiliju i simpatiju prema ne–ljudskim entitetima. Wilson se također zalagao za održanje globalne tehničke civilizacije, često zastupajući proturječne stavove. Smatrao je iluzijom mišljenje da su ljudi osvojili prirodu ili da je mogu kontrolirati, ali je zagovarao upravljanje Zemljom i efikasniji ekomenadžment. James Lovelock nije nastojao izvesti razrađeniju ekološku etiku iz svoje Geja–hipoteze, ali je branio tehničku civilizaciju i smatrao radikalni ekologizam – koji se često pozivao na njegovu teoriju – anakronističkim romantizmom.

Utjecajnu varijantu ekološke etike pod utjecajem sociobiologije izgradio je preminuli američki antropolog i naturalist Paul Shepard (1925.–1996.) koji je, još krajem 1960.–ih godina, zastupao mišljenje o subverzivnom karakteru ekološkog mišljenja koje traži »a kind of vision across boundaries«. Središnja teza Shepardove antropologije je da je napuštanje društava sakupljača–lovaca i širenje civilizacije bila katastrofa i početak sve dubljeg ludila od kojeg se čovječanstvo do danas nije oporavilo. Od tada počinje proces stalnog potkopavanja ekoloških osnovica ljudskih društava koji se višestruko pogoršava u moderno doba, s pojavom industrijske tehnike, sekularnog humanizma i demografske eksplozije. Povijest civilizacije povijest je stalno rastuće socijalne i ekološke destrukcije, ratova, kolektivne psihopatologije, klasne i spolne eksploatacije itd. Osnovni uzrok ekoloških i drugih problema današnjeg čovjeka je, smatra Shepard, u prevelikom jazu između genetsko–evolucijske osnovice i kulturnog okruženja koje ne pruža mogućnost adekvatnog zadovoljenja naših pleistocenskih potreba. Shepard priznaje zasebnu vrijednost drugih – divljih – vrsta, ali ističe da one trebaju biti sačuvane jer bez njih čovjek ne može postići duševno zdravlje i punu humanost. Potrebno je razlikovati *wildness* kao objektivnu ekološku realnost divljih vrsta, zemlje, zraka i vode, nasuprot *wilderness* kao konstrukcije urbanog čovjeka ili prirode–kao–krajolika i bijeg od borniranosti civilizirane egzistencije. Mit lovaca–sakupljača priznaje prostor kao sveto mjesto, vrijeme kao vječno vraćanje, a ljudsku vrstu kao gosta u prirodi i priznaje da je ovaj svijet naš pravi dom. Historija civilizacije, suprotno tome, zagovara linearni progresivizam, mehaničku paradigmu i ignoriranje duboke evolucijske prošlosti ljudske vrste, smatrajući da

priroda nije čovjekov dom. Shepard je detaljno kritizirao animalistički pokret i moralni vegetarijanizam kao još jedne primjere ignoriranja ekoloških realnosti, antropocentričke arogancije i nerazumijevanja prirodnih procesa u kojima svako živo biće mora ubijati da bi živjelo. Shepard smatra da su, biološki gledano, današnji ljudi rezultat dugih evolucijskih procesa u zadnjih tri milijuna godina. »Divlji pleistocenski genom« naša je prava humanost, a ne visoka kultura, umjetnost, religija, gradovi ili složena tehnika – njemu treba omogućiti da se opet autentično izrazi, što ne mora biti stvar racionalnog izbora. Prema Shepardu ne možemo se vratiti u Pleistocen – naš pravi dom – jer ga biološki nikada nismo napustili. To ne znači nužno obnavljanje lovačko-sakupljačkog života, već apsorpiranje njegovih elemenata u modernu kulturu na novi način, prihvaćanjem davnih metafizičkih uvida i duhovnih kvaliteta.

Još nekoliko kratkih napomena o nekim značajnim ekološkim etičarima za čiju detaljniju analizu nije bilo mjesta. **Eugene Hargrove**, pokretač i dugogodišnji urednik časopisa *Environmental Ethics*, zagovara slabi antropocentrizam, smatrajući da se njime mogu najbolje zaštititi ugroženi ne-ljudski entiteti. Hargrove smatra da samo ljudi – sadašnji i budući – imaju imanentnu vrijednost, te da estetika – a ne etika – treba biti osnovica ekološke zaštite jer uništavanje prirode je poput uništavanja umjetničkog djela. U često komentiranoj knjizi *Foundations of Environmental Ethics* (1989.) Hargrove daje detaljni pregled i kritiku europske filozofije od antike do modernog doba, smatrajući da je pretežno ignorirala i/ili prezirala prirodni svijet i tako pridonijela modernoj ekološkoj degradaciji. No, smatra da postoji proekološka manjinska pozicija i da se za ekološku etiku ne treba obraćati orijentalnim izvorima. **Mark Sagoff** smatra da treba ograničiti potrošnju u razvijenim zemljama ne zbog ekoloških ograničenja, već zbog ugroženosti mnogih vrsta. **Anthony Weston**, donekle blizak ekopragmatizmu, smatra da osnovica za kritiku antropocentrizma ne trebaju biti apstraktni koncepti poput intrinzičnih vrijednosti, već vezanost čovjeka uz konkretni lokalitet i neposredno životno iskustvo koje otvara mogućnost za neinstrumentalni susret s ne-ljudskim Drugim. Weston je jedan od rijetkih pisaca bliskih i ekopragmatizmu i radikalnijim ekološkim strujama. **Lisa Sideris** nastoji utemeljiti teološku ekološku etiku na temelju Darwinove teorije evolucije i prirodnog odabira kao boljeg puta za smanjenje ljudskog intervencionizma. Sideris smatra da su dominantne struje u ekološkoj etici preddarwinovske, jer ističu primat sklada i simbioze u prirodi, umjesto promjene i kompeticije. **Peter Wenz** zagovara sinergističku ekološku etiku koja priznaje intrinzičnu vrijednost i interese ne-ljudskih pojedinačnih bića i kolektivnih cjelina i koja je bliska DE, ekofeminizmu i etici zemlje. Ekološki sinergizam poštuje prirodu i ljude i zalaže se za ograničenje ljudske tehničke moći i besmislene potrošnje, te za učenje od sakupljača-lovaca koji su znali poštovati svetost zemlje i cikličnost prirodnih procesa. **James Sterba** zastupa neegalitarni biocentrizam koji priznaje intrinzičnu vrijednost pojedinačnim pripadnicima svih vrsta, ali daje prednost ljudskim bazičnim interesima. Biocentrički individualizam P. Taylora Sterba kasnije modificira u obliku biocentričkog pluralizma koji priznaje vrijednost vrstama i eko-sustavima, a ne samo pojedinačnim organizmima. **Gary Varner** je također blizak biocentričkom individualizmu, ali s jačim težištem na animalističkoj problematici. **John Cobb**, **David Griffin** i **Charles Birch** izgradili su različite varijante procesualne ekoteologije, temeljene na procesualnoj filozofiji A. N. Whiteheada, koja ističe intrinzičnu vrijednost svih bića i potrebu imanentnog razvoja njihovih potencijala uz zagovaranje holističko-organske nasuprot zastarjeloj atomističko-mehaničkoj

paradigmi. U katoličkim krugovima poznatiji zagovornici nove ekocentrički orijentirane etike su **Thomas Berry, John Haught, John Carroll** i drugi. **Clare Palmer** znatno je kritičnije analizirala Whiteheadovu i općenito procesualnu filozofiju, smatrajući da sadrži velike teškoće u vezi moguće izgradnje ekološke etike zbog snažnih antropocentričkih stavova. **Suzan Armstrong** i **Sean Hargens** zagovaraju neteističku whiteheadijansku procesualnu filozofiju kao osnovicu za utemeljenje ekološke etike. Pojedini filozofi – **Bruce Foltz, Simon James, Paul Matthews, Leslie Thiele, Trish Glazebrook** i dr. – nastojali su povezati filozofiju Martina Heideggera (1889.–1976.), posebno njegovu kritiku tehničkog projekta moderne i humanističkog subjektivizma, s ekološkom etikom. Oni uglavnom nastoje minimalizirati njegove antimodernističke stavove i upotrijebiti njegovu filozofiju u svrhu postmodernističke ekoutopije. Stoga smatraju da Heideggerov zahtjev da se pusti bivajuće biti najčešće nije utemeljen u zahtjevu za redukcijom antropogenog čimbenika i obnovom ruralno–organskog okruženja, već u promjeni »svjetonazora« ili »etike«. Potrebnu izgradnju nove ekološke etike s konzervativnih osnova zastupaju pojedini kritičari konvencionalnog obrazovanja, poput **Davida Orra** i **Cheta Bowersa**. Zahtjevi za izgradnjom nove ekološke etike često su prisutni u dubinskoj ekologiji i ekofeminizmu, ali tu su dio znatno radikalnije kritike moderne civilizacije, a ponekad, kao u slučaju zelenog primitivizma, i civilizacije kao takve. O tim strujama ovdje ne može biti govora.

2 EKOLOŠKA ETIKA – MOGUĆNOSTI I OGRANIČENJA

Ekološki etičari dali su mnogo značajnih i vrijednih doprinosa ekofilozofiji. Istaknuli su, prije svega, nedostatnosti tradicionalne humanističke etike, posebno njezinog antropocentričkog diskursa, zanimanja isključivo za ljude i pripisivanja isključivo ljudima moralnu vrijednost i važnost. Ekološki etičari oštro su kritizirali uvjerenje da ljudi postoje odvojeno od prirode i u velikoj su većini odbacili tradicionalni dualizam kultura/priroda. Iznimka su kršćanski orijentirani ekološki etičari, poput Rolstona i Attfielda, ali i oni su priznavali fizičku ovisnost čovjeka o ekosferi. Svi su ekološki etičari kritični oko neobuzdanog uvećanja stanovništva i luksuznih želja (konzumizma) i traže njihovo ograničenje. Ekološki etičari zastupaju metafizički holizam, smatrajući da je cjelina više od zbroja dijelova i ističući njihovu međupovezanost. Na toj su osnovi pojedini ekološki etičari, poput Rodmana i Callicotta, vrlo rano, već krajem 1970.–ih i početkom 1980.–ih godina, kritizirali animalističku filozofiju i njezina ograničenja koja su posebno vidljiva iz ekološke perspektive. U tekstovima ekoloških etičara česta je kritika humanističkog subjektivizma, specističke hijerarhije, konzumizma, tehnoinstrumentalizma, instrumentalne racionalnosti, mehaničke paradigme i drugih orijentacija dominantnih u modernom društvu. Velika većina ekoloških etičara, čak i neki pragmatisti, kritizirali su instrumentalni odnos prema ne–ljudskom svijetu i branili koncept intrinzičnih vrijednosti vrsta i ekosustava. Posebno je vrijedna njihova kritika antropocentričke orijentacije u dotadašnjoj zapadnoj etici koja je ignorirala ne–ljudski svijet i zanimala se gotovo isključivo za međuljudske odnose. Ekološki etičari jasno su istaknuli da je to proturječno i da se može braniti samo ako se može pokazati da postoji radikalni jaz između ljudskog društva i prirode, te čovjeka i drugih vrsta – stav koji su moderna biološka i ekološka istraživanja potpuno odbacila. Većina ekoloških etičara sklona je – iako manje nego kod dubinske ekologije – umanjivati važnost ljudi i negirati im posebno bitno mjesto u prirodi, osim u smislu destrukcije. U svemu tome ekološki etičari bliski su dubinskoj ekologiji – jednoj od

najradikalnijih struja u novijoj ekofilozofiji – i nije čudno da su ponekad prema njoj izrazili simpatije. No, simptomatično, dubinski ekolozi relativno su rijetko spominjali ekološke etičare i to ne uvijek u pohvalnom kontekstu, kao što su ekološki etičari često ignorirali ili kritizirali dubinsku ekologiju. Za to postoje značajni razlozi.

Ekološki etičari ne pripadaju u nekritičke slavitelje tehničke civilizacije. U njihovim djelima puno je kritičkih razmišljanja o uzrocima i mogućim rješenjima ekološke krize. Oni često navode da je ekspanzija antropogenog čimbenika – posebno stanovništva, tehnike i potrošnje – osnovni uzrok porasta ekološke degradacije, ali manje su se spremni založiti za ono što izgleda jedino logično – drastična redukcija antropogenog čimbenika. Eventualno traže »ograničavanje« stanovništva i potrošnje, ali bez objašnjenja kako je to moguće i što bi to, konzekventno, značilo, tj. da li je takvo ograničenje moguće pomiriti s civilizacijom koja nastoji negirati sva ograničenja. Njihovi se prijedlozi, u osnovi, svode na preporuku prihvatanja nove ekološke etike koja bi, jednom prihvaćena i provedena, trebala pridonijeti rješavanju ekološke krize. Za ekološke etičare tehnička je civilizacija naša Sudbina na koju se moramo prilagoditi bez obzira na žrtve i cijenu. Rolston (1994.) upozorava na opasnosti religioznog obožavanja Tehnike i Industrije, ali čini se da masovna urbana društva smatra vječnim, jer misli da divljina više nikada neće vladati na Zemlji. Ekološki etičari prihvaćaju mit o neutralnosti tehnike koja je, navodno, nešto neutralno i o ljudima ovisi hoće li biti upotrijebljena dobro ili loše, a na etici je da se založi za dobra ekološka načela. Velika većina ekoloških etičara, osim A. Lighta, ne poznaje filozofiju tehnike u kojoj je pretežno napuštena ta teza na temelju uvjerenja da je tehnika neodvojiva od temeljnih vrijednosti društva i načina života ljudi. Industrijska i planetarna tehnika, tako, ima smisla samo u tehničkom društvu koje počiva na Baconovom programu (napredak je uvećanje ljudske tehničke moći) i egzempcionalističkoj paradigmi (uvećanjem tehničke moći i masivnih urbanih struktura ljudi se sve više odvajaju od prirode) i u globalnoj tehničkoj civilizaciji. Pripadnost ljudske vrste prirodi nesporna je činjenica za veliku većinu ekoloških etičara, a djelomično i za one, koji su skloniji tradicionalnom dualizmu kultura/priroda, poput Rolstona i Attfielda. No, izgleda da većina ekoloških etičara nije svjesna dalekosežnih implikacija tog stava, tj. nemogućnosti njegovog pomirenja s Baconovim programom i tehničkom civilizacijom. Osnovni cilj Baconovog programa – srca moderne civilizacije – je »emancipiranje« ljudske vrste od prirode i njezinih ekoloških ograničenja i ostvarenje ljudskog gospodstva nad prirodom.

Zbog nesklonosti da dovedu u pitanje tehničku civilizaciju kod ekoloških etičara vrlo su snažne tendencije ekopaternalizma, tj. mišljenje da se ljudi trebaju »brinuti« za prirodu ili »imati odgovornost« i »dužnost« prema drugim vrstama i ekosustavima. Takve teze podrazumijevaju i dualizam – ljudsku odvojenost od prirode – i božansko znanje nužno za regulaciju složenih ekoloških procesa, dva načela, koja ekološki etičari inače često kritiziraju. Ekopaternalizam – iako ekološki besmislen – vjerojatno je najprihvatljiviji koncept za one pristalice urbano–industrijskih društava koji priznaju postojanje i presudni značaj ekološke krize. To se vidi kod većine ekoloških etičara, a posebno kod Bairda Callicotta – filozofa s velikim znanjem biologije – koji prihvaća ekoupraviteljstvo kao najpogodniji koncept za ekološku stabilizaciju tehničke civilizacije. Callicott (1994.) ističe primjere onoga što smatra da je ekoupraviteljstvo u različitim neindustrijskim kulturama s težnjom da pokaže kako je taj koncept potpuno usuglasiv s ekološkom održivošću. No, tu se, zapravo, radi o različitim oblicima

antropogene intervencije u okolinu, najčešće znatno manje nego što je slučaj s modernim industrijskim/tehničkim društvima. Ekopaternalizam ili ekoupraviteljstvo uvijek ostaje antropocentrička arogancija koja, suprotno nekim tvrdnjama (Attfield, 1999., 2003.), ne pušta bivajuće biti jer upravljati, slično eksperimentu, znači intervenirati i ne dopustiti da se Drugo razvije po svojim imanentnim potencijalima. Koncept ekopaternalizma vrlo je popularan, jer stvara iluziju pomirenja tehničke ekspanzije i ekološke održivosti jer sve u tehničkom društvu pomaže tu iluziju. Ljudi žive u industrijskim gradovima u kojima, na prvi pogled, sve nosi ljudski pečat; susreću se s ne-ljudskim entitetima – od kućnih ljubimaca do ZOO-vrtova i rezervata – u okolnostima u kojima čovjek dominira; prihvaćaju mehaničku paradigmu po kojoj je priroda mrtva i može biti manipulirana i popravljana poput ljudskih strojeva; opsjednuti su tehničkom moći; primjenjuju laboratorijska istraživanja u kojima vrlo jednostavne uvjete stvaraju i kontroliraju ljudi sasvim suprotno od »realnog« svijeta, u kojem mrežu složenih međudnosa ljudi nikada potpuno ne stvaraju niti mogu kontrolirati itd.

Demokracija, ljudska i individualna prava, visok materijalni standard, složena tehnika, globalna civilizacija, centralizirane nacije-države, masovna urbanizacija i industrijalizacija itd. pojave su koje ekološki etičari uzimaju zdravo za gotovo vjerujući da se – potpuno u skladu s dogmom linearnog progresivizma – prošlost ne može vratiti i da je budućnost, ipak, progresivna. Ekološki etičari nastoje zadržati i humanističku etiku i tehničku civilizaciju, ali tako da ih integriraju u širi ekološki okvir ili, grublje, da ih oboje u zeleno. Iako se mogu sporiti oko nekih pitanja za ekološke etičare nije sporna opravdanost koncepta divljine kao ekogeta ili otoka u moru TC u kojima ljudi provode »blagotvoran nadzor« i izigravaju policajce ekosfere kako bi mogli frustrirani stanovnici velikih gradova bježati iz svojih zatvora i promatrati »atraktivnu megafaunu«. To je glavni problem s konceptom divljine u tehničkom društvu, a tek sekundarno ono što je Callicott isticao – statičnost, dualizam i etnocentrizam. Kod nekih ekoloških etičara, poput Rolstona i Nortona, prisutan je otvoren prezir prema tradicionalnim kulturama. Drugi, poput Mariette, negativne tendencije moderne civilizacije, poput dualizma i atomizma, prenose u prošlost, pripisujući ih i tradicionalnim društvima antike i srednjeg vijeka. Većina ekoloških etičara izbjegava govoriti o njima, vjerojatno smatrajući da se od njih nema što naučiti. Od istaknutijih ekoloških etičara, Callicott i Wenz izrazili su umjerene simpatije prema društvima sakupljača-lovaca, posebno sjevernoameričkim indijancima. Zbog svoje reformističke orijentacije ekološki se etičari rijetko zalažu za transkulturni utopizam – ideju povezivanja elemenata iz različitih kultura – koji je vrlo čest kod radikalnijih ekokritičara, poput dubinskih ekologa, ekofeministica, ekopsihologa i nekih socijalnih ekologa (D. Watson, J. Clark). No, zato se još jače poistovjećuju s tehničkom civilizacijom, kulturom, koja ima daleko najgori ekološki bilans od svih ljudskih društava. Njihov ekoutopizam – koji je Callicott sam označio kao »očajni optimizam« – vidi se u zalaganju za napuštanje složene i ekološki destruktivne tehnike u korist složene i ekološki benigne tehnike, pri čemu se najčešće spominje napuštanje fosilnih goriva i prijelaz na sunčevu energiju. No, složena tehnika može postojati samo u tehničkom društvu, koje može nastati samo na temelju intenzivne ekspanzije antropogenog čimbenika u svim njegovim aspektima, od stanovništva i gradova, do mobilnosti i potrošnje – sve ekološki destruktivnim djelatnostima. Callicott (1999) otvoreno kaže da je »prikladna tehnika« nužna za očuvanje masovnog potrošačkog društva za koje misli da može postati ekološki stabilno.

Osnovno je uvjerenje ekoloških etičara primat sustava vrijednosti i moralnog svjetonazora kao ključnom elementu za ekološki bilans neke kulture. Određen sustav vrijednosti – npr. egzempcionalistička paradigma i izjednačavanje tehničke ekspanzije i napretka – doista može biti snažan poticaj ekspanziji antropogenog čimbenika unutar ekosustava. No, to ne znači da je opravdano tražiti prihvaćanje nekog novog, ekološki benignijeg sustava vrijednosti i etike bez zahtjeva za redukcijom antropogenog čimbenika, jer je njegov materijalni položaj neposredni uzrok antropogenih ekoloških poremećaja. Svjetonazor može ohrabrivati (kao u tehničkoj civilizaciji) ili obeshrabrivati (kao u mnogim tradicionalnim društvima) ekspanziju antropogenog čimbenika o kojem ovisi ekološki bilans određenog društva, ali nikada sam ne može biti osnova za taj bilans. Činjenice ne potvrđuju mišljenje ekoloških etičara da je potrebna nova etika, a ne redukcija antropogenog čimbenika. U stvarnom životu, položaj antropogenog čimbenika je primaran, a etika sekundarna jer drugo služi za opravdanje prvog. Zato su bitno različita ljudska društva imala bitno različite etike. Zato je današnjoj tehničkoj civilizaciji nemoguće preuzeti sustave vrijednosti nekih prijašnjih društava, koji su sankcionirali bitno drugačiji položaj antropogenog čimbenika i, na temelju toga, dugoročnu ekološku održivost. Ako se ljudi zadovoljavaju s malim značajem antropogenog čimbenika, birat će etiku i religiju koja tome odgovara i obrnuto. Moderni ljudi ne nastoje »osvojiti prirodu« jer je smatraju »skladištem sirovina«, već obrnuto, smatraju je »skladištem sirovina«, jer je nastoje »osvojiti«, točnije, što više proširiti tehničku manipulaciju i razinu potrošnje, vjerujući da tako grade »napredak« i »blagostanje«. O tome ovisi hoće li ljudi nekog društva prirodu smatrati svetinjom dostojnom (strahom)poštovanja ili skladištem sirovina za ekonomsku eksploataciju. Ekocentričku, holističku i organsku etiku nemoguće je implementirati u tehničko društvo jer je njegovo ustrojstvo takvo da ima mjesta samo jednu vrstu (kvazi)ekološke etike: antropocentrički resursizam koji prirodu tretira kao izvor potencijalnih roba s kojima treba mudro upravljati za uvećanje materijalnog standarda atomiziranih potrošača, tj. *shallow ecology*. Svako društvo ima određeni svjetonazor i ustanove, koje ne može kombinirati s bitno drugačijim, ako želi ostati to što jest. U društvima sakupljača–lovaca ne mogu se animizam i jednostavna oruđa miješati s antropocentričkim resursizmom i industrijskom tehnikom, dok je s tehničkim društvom obrnuto. U obrazovnim ustanovama i svakodnevnom životu tehničkog društva moraju dominirati antropocentrički resursizam, tehnolatrija, konzumizam, mehanički odnosi i instrumentalna komunikacija. U tehničkom društvu priroda se ljudima – ne nužno svim pojedincima – mora razotkrivati kao skladište sirovina za atomiziranu potrošnju. U tom društvu prolazi sve što pridonosi uvećanju tehničke moći i ne prolazi ništa što ju otežava ili smanjuje. Ljudi su toliko hipnotizirani tehničkom moći da se počinjnu brinuti oko dezintegrativnih procesa, uključujući i ekološku degradaciju, onda i samo onda kada oni postanu prijetnja ekspanziji tehnike. Isticanje primata idejnih čimbenika, poput etike ili ontologije, izgleda kao stavljanje kola ispred konja.

U tehničkom društvu, u kojem je sve usmjereno uvećanju tehničke moći i totalnoj mobilizaciji svih socijalnih snaga za gospodstvo nad Zemljom, nema mjesta za ekološku etiku. Već je Martin Heidegger, prije više od pola stoljeća, jasno vidio da novi odnos čovjeka prema bivstvućem – nova ekološka paradigma, rečeno suvremenim rječnikom – podrazumijeva prevladavanje *Umwelt*–a tehničke civilizacije i da svaki pokušaj popravljivanja modernog društva završava u novoj ekspanziji tehničkog *Weltbild*–a. Za Heideggera je koncept vrijednosti neodvojiv od tehničkog projekta moder-

ne jer znači nastojanje da se ne-ljudski entiteti – umjesto da se prizna njihova posebnost – uključe u krug vlasti mašiniziranog humaniteta i tehničkog čovjeka kao životinje–gladne–moći. Kao što je jedina institucionalizirana racionalnost u tehničkom društvu instrumentalno–tehnički racionalitet, tako je jedina moguća ekološka etika – koja to, zapravo, nije – ekopaternalizam. Rečeno heideggerijanskom terminologijom, ekološka etika ostaje u vlasti postava, tehničkog modusa razotkrivanja bitka. Uzevši u obzir njihovu reformističku orijentaciju, ekološki etičari nisu daleko od glavnog grijeha prometejskog antropocentrizma – pokušaja nametanja ljudskih kriterija čitavoj prirodi. U tehničkom društvu proširenost i popularnost ne može steći niti jedna teorija ili disciplina koja ne prihvaća Baconovog programa i projekt *subiectuma* – od ekologije i teorije evolucije do socijalnog konstruktivizma. U tehničkom društvu nema mjesta ni za reformistički koncept intrinzičnih vrijednosti ne-ljudskih entiteta jer on traži Neprihvatljivo i Nezamislivo – redukciju antropogenog čimbenika. Osnovni problem ekološke etike je u neupitnom prihvaćanju tehničkog društva i globalne tehničke civilizacije uz, istodobno, kritiku mnogih ili nekih – ovisno o autoru – pojava – uske specijalizacije, industrijskih farmi, industrijske poljoprivrede, biocida, konzumizma, vjere u tehnofikseve, antropocentričkog resursizma – koje neminovno ili logično proizlaze iz tehničke civilizacije i Baconovog programa. Ekološki najstabilnija društva – ona sakupljača–lovaca – nisu poznavala ekološku etiku, jer apstraktne moralne norme već impliciraju osjećaj subjektivne odvojenosti čovjeka od prirode i stvarnu odvojenost (urbanog) čovjeka od divljine.

Bez uviđanja ključnog značaja položaja antropogenog čimbenika nema puno smisla zagovarati primat bazičnih potreba nasuprot trivijalnih želja, kako čine mnogi ekološki etičari. Takav stav nije usuglasiv s tehničkim društvom u kojem moraju dominirati trivijalne želje atomiziranih službenika–potrošača na štetu vitalnih potreba i ljudi i mnogih drugih vrsta. U tehničkom društvu trivijalne želje – posjedovanje suvremenih naprava i trošenje stalno novih senzacija masovnih medija – jesu vitalne potrebe koje se bezuvjetno moraju zadovoljiti bez obzira na cijenu. U tehničkom društvu postoji stalno rastuća tendencija gubljenja razlike između vitalnih potreba i trivijalnih želja jer ono što su danas trivijalne želje sutra postaju vitalne potrebe. Sve veći broj ljudi u tehničkom društvu objektivno ne može živjeti bez različitih stvari – automobila, mobitela, računala, masovnih medija – koji su izvorno izraz trivijalnih želja i besmislenog reduciranja napretka na tehničku ekspanziju. Unutar tehničkog društva vrlo je teško – za većinu ljudi praktički nemoguće – povući jasnu granicu gdje prestaju vitalne potrebe i počinju trivijalne želje. Taj se problem nije postavljao u većini tradicionalnih društava u kojima je primat zajednice držao čvrsto pod kontrolom individualnu samovolju i egoizam. Primjerice, uništenje šume za izgradnju turističke skijaške atrakcije izgleda, na prvi pogled, kao ekološki skandalozna manifestacija trivijalnih želja atomiziranih urbanih potrošača. No, to se može i drugačije shvatiti, jer stanovnici industrijskih velegradova imaju očajničku – vitalnu – potrebu da, makar privremeno, pobjegnu iz zatvora mehaniziranog okoliša u više organsko okružje na koje su biološki i psihološki bolje adaptirani. Takav bijeg jest vitalna potreba, ali opet samo unutar tehničkog društva. Unutar tehničkog društva konzumizam predstavlja vitalne potrebe, bilo kao reakcija na gubitak svega što je davalo smisao ljudskom življenju kroz bezbrojne naraštaje i na što su ljudi biološki prilagođeni, bilo kao izraz obećanja BP i moderne tehnike kao puta do sreće, slobode i zdravlja. Kritika konzumizma traži, konzekventno, kritiku ne samo moderne civilizacije, već i civilizacije kao takve, opredjeljenje od kojeg nema ni traga kod ekoloških etičara.

Isti se problem pojavljuje i u vezi budućih naraštaja, vrlo česte teme u ekološkoj etici, koji se odnosi na pitanje prava sadašnje generacije da našim potomcima ostavi u nasljeđe degradiranu i zagađenu okolinu. Mnogi su ekološki etičari, i drugi reformistički pisci, isticali da bi »prava« budućih naraštaja mogao biti važan poticaj za bolje ekološko ponašanje. Taj stav pokazuje sociološku naivnost i nerazumijevanje ustrojstva tehničkih društava. Unutar tehničkog društva tehnika ima status religije i ljudi danas vjeruju da će njihovi potomci sutra imati na raspoložanju još moćniju tehniku, koja će uspješno rješavati sve probleme kao što ih, navodno, uspješno rješava danas. To lako može biti kobna iluzija, ali većina ju ljudi, opčinjena planetarnom tehnikom, nije sposobna shvatiti. Za atomiziranog potrošača, koji utjelovljuje sve temeljne vrijednosti TC, čitav svijet postoji za zadovoljenje njegovih/njezinih trivijalnih želja, ovdje i sada, u neposrednoj sadašnjosti. To stvorenje duboko prezire »zaostalu« prošlost i, konzekventno, nepostojeću budućnost, u kojoj ionako neće postojati. Ne može se očekivati uvažavanje interesa budućih naraštaja od stvorenja za kojeg je smrt apsolutni kraj jer se smisao života određuje samo sadašnjim zadovoljenjem uvijek novih materijalnih žudnji. Taj se problem opet ne postavlja u tradicionalnim društvima koja su bila – po legendarnoj frazi Edmunda Burkea – zajednice živih, umrlih i još nerođenih, u kojoj preci žive kroz sadašnje naraštaje, kao što će ovi živjeti kroz buduće naraštaje, u kojima su prošlost, sadašnjost i budućnost tri dijela iste cjeline. Nemoguće je govoriti o budućnosti uz prezir prema prošlosti. Tradicionalna društva mogla su voditi računa o budućim naraštajima, jer su vodila računa o prošlim naraštajima (»vječni put predaka«, što znači i vječni put potomaka). Poput animizma, to je stav potpuno nerazumljiv većini ljudi tehničkih društava u kojima je jedini zakon maksimalni užitek izoliranog ega. Tehničko društvo ne može u stvarnosti – bez obzira što formalno vjeruje većina ljudi – voditi računa o dobrobiti potomstva, jer ne vodi računa o precima, čak ni o dobrobiti sadašnje generacije, kako se vidi u impresivnom destruktivnom bilansu modernog doba. Unutar tehničkog društva svaka generacija mora potomstvu ostavljati društvo i okolinu s povećanom razinom individualne, socijalne i ekološke destrukcije. Ljudi tehničkog društva neprekidno pričaju o budućnosti, ali to je uvijek bliska budućnost **sadašnjih službenika–potrošača** u kojoj trebaju biti ispunjene njihove trivijalne želje (»blagostanje«). Govor o »budućim naraštajima« – poput »sigurnosti« i »održivosti« – uvijek je obrnuto proporcionalna socijalnoj i ekološkoj stabilnosti. Zato se u društvima sakupljača–lovaca govori najmanje, a u suvremenim tehničkim društvima najviše o budućim generacijama, sigurnosti i održivosti. U tradicionalnim društvima misli se na buduće naraštaje u barem četiri generacije, dok se u tehničkim društvima misli najviše na iduće četiri godine, do idućih izbora. *U tradicionalnim društvima davno mrtvi preci govore živima iz grobova dok iza horizonta na njih gledaju njihovi praunuci, što izgleda besmisleno iz perspektive atomiziranih potrošača tehničkih društava.*

Reformistički karakter ekološke etike uglavnom implicira prihvaćanje hipoteze o »napretku moralne svijesti« ili o etičkom progresivizmu. Prema toj hipotezi čovječanstvo ostvaruje ne samo tehnički, već i etički napredak, najprije u svijesti, a onda, eventualno, i u praksi. Ranije se ta hipoteza smatrala neupitnom činjenicom, a u novije vrijeme oslabila je, ali ne i nestala vjera u nju. Neki od najznačajnijih novijih socijalnih teoretičara – J. Habermas, J. Rawls, A. MacIntyre, Ch. Taylor, R. Bernstein, K. Wilber, R. Rorty, Z. Bauman, A. Giddens, N. Luhmann, U. Beck – odlučno zagovaraju – uz sve kritičke ograde – hipotezu etičkog progresivizma. Ona teško umire jer odustati od

nje znači odustati od TC. Velike socijalne i ekološke katastrofe, u zadnjih stotinjak godina, često se objašnjavaju nedostatnim razvojem moralne svijesti s vjerom da će – naravno, uvijek u »boljoj budućnosti – biti ostvaren »napredak«. Hipoteza etičkog progresivizma imala bi smisla kada bi u tradicionalnim društvima postojala visoka razina individualne, socijalne i ekološke entropije koja bi se, u moderno doba, postupno smanjivala, ali upravo je obrnuto slučaj. Tek u moderno doba dolazi do njihove eksplozije jer su ljudi najviše otuđeni od okoline evolucijske prilagođenosti, od života sakupljača–lovaca, koji jedini može zadovoljiti ljudske vitalne potrebe. Ekološki etičari vjeruju u progresivnost ljudske socijalne i kulturne evolucije i zato često zastupaju etički ekstenzionizam – određene etičke kategorije trebaju se proširiti na ne–ljudske entitete, posebno vrste i ekosustave. Za razliku od animalista, koji traže proširenje morala na neke pojedinačne pripadnike nekih atraktivnih vrsta, ekološki etičari zastupaju holističku verziju etičkog ekstenzionizma. To zastupaju i oni etičari, poput Callicotta, koji su kritizirali etički ekstenzionizam, misleći pod tim njegovu individualističku verziju kod animalista jer su tražili proširenje koncepta intrinzičnih vrijednosti na vrste i ekosustave. To je blisko spomenutim ekopaternalističkim tendencijama ekološke etike. Callicott (1989.) smatra da je humanistička etika izvršila mnoge pozitivne utjecaje u modernoj civilizaciji, ali da postoji problem jaza između moralne svijesti koja pokazuje stalni napredak u osudi nasilja i dominacije i moralne prakse. To znači da je moderna civilizacija ostvarila golemi napredak u teoriji i samo ga sada treba potvrditi u praksi. Ekološki etičari prihvaćaju tipično modernu dogmu o ljudima kao racionalnim bićima koji bi trebali prihvatiti ekološku etiku i odmah će se pokazati njihova urođena racionalnost. Ljudi su danas, kao i uvijek, nesvjesni i iracionalni graditelji kulture. Ekološki etičari vrlo su blizu antropocentričkom voluntarizmu po kojem ljudi mogu (gotovo) sve što hoće – samo ako to zažele i ulože određene napore. Taj je voluntarizam proširen kako kod pristalica tehničke civilizacije – koji se zalažu za nove čudotvorne tehnofikseve – tako i kod kritičara – koji se zalažu za novu etiku i svjetonazor, jednakost i pravdu ili za transkulturni utopizam.

LITERATURA

- Attfield, R. (1994). *Environmental Philosophy*. Aldershot: Ashgate.
- Attfield, R. (2003). *Environmental Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Callicott, B. (1989). *In Defense of the Land Ethic*. Albany: SUNY Press.
- Callicott, B. (1994). *Earth's Insights*. Berkeley: University of California Press.
- Callicott, B. (1999). *Beyond the Land Ethic*. Albany: SUNY Press.
- Foltz, B. (1995). *Inhabiting the Earth*. New Jersey: Humanities Press.
- Fox, W. (1995). *Toward a Transpersonal Ecology*. Albany: SUNY Press.
- Hay, P. (2002). *Main Currents in Western Environmental Thought*. Bloomington: Indiana University Press.
- Johnson, L. (1991). *A Morally Deep World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Katz, E. (1997). *Nature as Subject*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Kohák, E. (2000). *The Green Halo*. La Sale: Open Court.
- Light A. – Katz E. (1996). *Environmental Pragmatism*. London: Routledge.

- Light, A. (2000). What is an Ecological Identity?. **Environmental Politics**, 9:59–81.
- Light, A. (2001). The Urban Blind Spot in Environmental Ethics. **Environmental Politics**, 10:7–35.
- Light, A. (2002). Contemporary Environmental Ethics. **Metaphilosophy**, 33:426–449.
- Light, A. (2003). The Case of Practical Pluralism. U: Light, A. – Holmes, R. **Environmental Ethics**. Malden: Blackwell. 229–247.
- Marietta, D. (1995). **For People and the Planet**. Philadelphia: Temple University Press.
- Nash, R. (1989). **The Rights of Nature**. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ouderkirk, W. – Hill, J. (2002). **Land, Value, Community: Callicott and Environmental Philosophy**. Albany: SUNY Press.
- Palmer, C. (1998). **Environmental Ethics and Process Thinking**. Oxford: Clarendon.
- Passmore, J. (1974). **Man's Responsibility for Nature**. London: Duckworth.
- Peterson, A. (2001). **Being Human**. Berkeley: University of California Press.
- Rodman, J. (1977). The Liberation of Nature?. **Inquiry**, 20:83–131.
- Rolston, H. (1988). **Environmental Ethics**. Philadelphia: Temple University Press.
- Rolston, H. (1994). **Conserving Natural Value**. New York: Columbia University Press.
- Routley, R. – Routley, V. (1980). Human Chauvinism and Environmental Ethics, U: D. Mannison – M. McRobbie. – R. Routley, **Environmental Philosophy**. Canberra: Australian National University, 96–189.
- Shepard, P. (1998a). **The Tender Carnivore and the Sacred Game**. Athens: University of Georgia Press.
- Shepard, P. (1998b). **Nature and Madness**. Athens: University of Georgia Press.
- Shepard, P. (1998c). **Coming Home to the Pleistocene**. Washington: Island Press.
- Sylvan, R. – Bennett, D. (1994). **The Greening of Ethics**. Cambridge: White Horse Press.
- Taylor, P. (1986). **Respect for Nature**. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, B. P. (1992). **Our Limits Transgressed**. Lawrence: University Press of Kansas.
- Wenz, P. (1996). **Nature's Keeper**. Philadelphia: Temple University Press.
- Wenz, P. (2001). **Environmental Ethics Today**. Oxford: Oxford University Press.
- Westra, L. (1998). **Living in Integrity**. Lanham: Rowman & Littlefield.

ENVIRONMENTAL ETHICS – DEVELOPMENT, POSSIBILITIES, LIMITATIONS

Tomislav Markus

Croatian Institute of History, Zagreb

Summary

The author gives a survey of basic concepts and approaches of familiar environmental ethicists of the English-speaking countries for the last three decades. Environmental ethics originates from the early critique of industrial expansion in North America, especially in the works of H. D. Thoreau, J. Muir and A. Leopold, but within academic circles it spreads for the last decades as a one of many reactions to the growing environmental crisis. Opinions of significant environmental ethicists are presented in this paper, like those of Baird Callicott, Holmes Rolston, Eric Katz, Andrew Light, Robin Attfield and some short items of information on other writers, who are close to the theme of environmental ethics. In his commentary, the author emphasizes that environmental ethicists have given a valuable critique of environmental destructiveness of a modern society and anthropocentric tendencies in the Western (moral) philosophy, and pointed towards many ideological inconsistencies in relation to a man toward non-human world, as well as criticizing consumerism and other environmentally destructive behaviour, and have been dedicated to the acceptance of a personal responsibility etc. The main insufficiency of their works is the refutation to accept a more radical critique of a technical civilisation, in other words the attempt to use environmental ethics for better functioning of urban and industrial societies in which have to dominate instrumentalism, anthropocentrism and consumerism. The second insufficiency is an idealistic approach, which overestimates the significance of moral ideas and underestimates the material position of anthropogenic factor – demographic and technical expansion, urbanisation, production, consumption – as main reasons of environmental destructions. Overestimation of conceptual factors, like “social justice” and “inequality”, is suitable for the justification of technical civilisation.

Key words: environmental ethics, anthropocentrism, ecocentrism, idealism, technical civilisation

DIE UMWELTETHIK – ENTWICKLUNG, MÖGLICHKEITEN, BESCHRÄNKUNGEN

Tomislav Markus

Kroatisches Institut für Geschichte, Zagreb

Zusammenfassung

Der Autor gibt einen Überblick über die Hauptideen und –konzepte einiger bekannter Umweltethiker aus dem englischsprachigen Raum in den letzten drei Jahrzehnten. Die Umweltethik stammt aus der frühen Kritik an der industriellen Expansion in Nordamerika, deren Vertreter H. D. Thoreau, J. Muir und A. Leopold waren. In den akademischen Kreisen breitet sie sich aber in den letzten Jahrzehnten aus, und zwar als eine der möglichen Reaktionen auf die fortschreitende Umweltkrise. In diesem Text werden Auffassungen wichtiger Umweltethiker (Baird Callicott, Holmes Rolston, Eric Katz, Andrew Light, Robin Attfield) dargestellt, sowie kurze Angaben zu anderen Autoren, die die Umweltethik thematisieren. Der Verfasser hebt hervor, dass diese Umweltethiker einen wichtigen Beitrag zur Kritik der ökologischen Destruktivität der modernen Gesellschaft und anthropozentrischer Tendenzen in der (Moral)philosophie des Westens leisteten, auf zahlreiche ideologische Unhaltbarkeiten in Hinsicht auf das Verhältnis des Menschen zur Natur hinwiesen, den Konsumismus und andere ökologisch destruktive Verhaltensweisen kritisierten und sich für die Berücksichtigung der persönlichen Verantwortung einsetzten. Der wichtigste Mangel ihrer Arbeiten besteht darin, dass sie keine radikale Kritik der technischen Zivilisation betreiben und keinen Versuch unternehmen, die Umweltethik als Mittel zu einem besseren Funktionieren urbaner Industriegesellschaften einzusetzen, in denen Instrumentalismus, Anthropozentrismus und Konsumismus vorherrschen. Ein anderer wichtiger Mangel ist die idealistische Vorgehensweise, die die Bedeutung moralischer Ideen überschätzt und die materielle Lage des anthropogenen Faktors unterschätzt, wobei die demographische und technische Expansion, die Urbanisierung, die Produktion und der Konsum als Hauptsachen einer ökologischen Destruktion aufzufassen sind. Die Überbetonung ideologischer Faktoren, wie z. B. “soziale Gerechtigkeit” und “Ungleichheit”, kann als eine Art Rechtfertigung der technischen Zivilisation aufgefasst werden.

Grundausrücke: Umweltethik, Anthropozentrismus, Ökozentrismus, Idealismus, technische Zivilisation